

## التصوف في التاريخ المغربي الوسيط بعض ملامح المشروع السياسي

### د. رشيد اليملولي

كاتب وباحث في التاريخ الوسيط  
أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي  
مكناس – المملكة المغربية



### مُلخَص

يكتسي موضوع التصوف أهمية قصوى في تاريخ المغرب الوسيط باعتباره ظاهرة حضارية أسهمت في تشكيل نسق المجتمع والسلطة معاً؛ من هذا المنطلق حاولنا في هذا الجهد المتواضع رصد وتتبع السلوك السياسي الصوفي خطاباً وممارسةً مقللين في الآن ذاته من قيمة الفكرة التي دافع عنها العديد من الدارسين وهي حصر المتصوفة في الخطاب الأخلاقي والقيمي الذي ارتضاه المتصوفة سبيلاً للتغيير وبناء دولة الولاية الدائمة الوجود، هذا المسعى تتأكد حجيته في العديد من الإشارات السياسية التي استثمرت التصوف لتأكيد أحقيتها ومشروعيتها السياسية، فجرى تتبع ملامح هذا المشروع في المصادر المعتمدة خاصةً التشوف إلى رجال التصوف للتادلي والمقصد اللطيف للبادسي والمستفاد للتميمي، كما أن تعامل السلطة بالمنطق الصوفي يوضح ويوحى أن الهداية شكلت مقوماً سياسياً صاغ جانباً مهماً من التاريخ الوسيط المغربي، وقدم نفسه كنموذج قابل للاستثمار في مختلف الفترات، مما قد يعني أن تصرفات الأولياء لم تكن فقط أسيرة الجانب الديني، بقدر ما رنت بصرها نحو نقد السلطة والبحث في ثغراتها أملاً في إسقاطها وتعويضها وهو ما انتبهت إليه السلطة التي "لغمت" هذا الامتداد، وأسهمت في إفشال هذا المشروع عن طريق تحييد سلطته ارتباطاً بالأساليب التي نهجتها الدولة والمبثوثة في ثنايا هذا المقال.

### كلمات مفتاحية:

التجربة الصوفية، السلطة المرابطية، الحكم المريني، التصوف المغربي، العلماء والسلطة

### بيانات الدراسة:

تاريخ استلام البحث: ١٦ أبريل ٢٠١٥  
تاريخ قبول النشر: ١٩ يونيو ٢٠١٥

### الاستشهاد المرجعي بالدراسة:

رشيد اليملولي، "التصوف في التاريخ المغربي الوسيط: بعض ملامح المشروع السياسي"، دورية كان التاريخية، العدد التاسع والعشرون، سبتمبر ٢٠١٥، ص ١٠٣ - ١١١.

### مُقَدِّمَةٌ

الشيخ ابن سينا، بقدر ما هو محاولة التي لا تخلو من الالتباس والغموض كما قال المناطقة.

ويهدف المقال إلى مناقشة بعض ملامح المشروع السياسي عند متصوفة العصر الوسيط المغربي خاصةً في التجربة التاريخية المرابطية والموحدية والمرينية. واستناداً إلى ذلك؛ سعينا في المرحلة الأولى تفسير الممارسة السياسية على اعتبار أن الخطاب السائد حول التجربة الصوفية هو الابتعاد عن المجال السياسي لصالح تكريس مجتمع القيم الأخلاقية والروحية، ومن هذا المنطلق حسبنا أن التصوف بالإضافة إلى ذلك يحمل بين طياته مشروعاً له ملامحه السياسية حسب ما تعكسه الإشارات الواردة في بعض المصادر، وانطلاقاً من بعض الوقائع التاريخية، وإن افتقر إلى

تستعرض هذه الصفحات بعض ملامح المشروع السياسي الصوفي، ضمن مبحث التاريخ المغربي الوسيط في شقه الاجتماعي والساعي إلى نفض الغبار عن بعض القضايا التي لم تنل حظها من الدراسة، من خلال الرغبة في مساءلة المتن الصوفي انطلاقاً من المؤشرات السياسية الثابتة خلف الكرامات والرموز التي استعان بها المتصوفة لتبرير تدخلهم في المجال السياسي العام بما هو حقل للصراع الرمزي والمادي، وإن كان العديد من الدارسين يتجنبون الخوض في مثل هذه القضايا، والتي لم نرم إلا إثارة السؤال حولها واستنطاق مكنونها في أفق تعميق البحث فيها مستقبلاً، على أن هذا المجهود لم يدع قول الحق الذي لا مَجْمَعَة فيه كما قال

درج عليه النص المناقبي من إعلاء سلطة المتصوفة ووضعها ضمن موقع الحكم المتعالي الذي يلجأ إليه.<sup>(٩)</sup> هذا الموقع يستمد من الإجماع حول شخصه في ظل تآكل مشروعية السلطة انطلاقاً من الشروخ والندوب المتأتمية من تعارض فعلها مع مشروعها وتباين الممارسة مع شرعية التأسيس، لذلك يمعن الولي والقطب والغوث في تجسيد سياسة "القرب" نهجاً وسلوكاً مستفيداً من طابع الترويج والتلويح المناقبي للعمل الذي نهجته الدولة،<sup>(١٠)</sup> وهو ما سعي بالمجال الحيوي للأولياء أي الطابع الاجتماعي للكرامة رحابها وفعاليتها وامتدادها الجغرافي<sup>(١١)</sup> وهذا ما سيضمن لهم شروط التجدر والحيوية ومن ثم الانتشار، لكل ذلك نزع من بعض الرؤى جانباً الصواب وحسبت أن التجربة الصوفية خالية من ميول سياسي إما بنفي المنافسة عن العلاقة بين الحكم والصوفية<sup>(١٢)</sup> أو إبعاد الطموحات السياسية المباشرة المؤدية سواء إلى التنازل عن الحكم أو الدخول في مغامرة سياسية.<sup>(١٣)</sup> فالعديد من الكرامات تضعن في الفضاء السياسي الوسيط بشكل واسع.

تؤرخ العديد من المصادر للمتصوفة ومناقبهم، غير أن أصلها تكمن في التشوف والمستفاد والمقصد بما يزيد عن أربعمائة متصوف<sup>(١٤)</sup>، هذه العينة تختلف درجة ارتباطها بالسياسة، فكرامات التشوف تحمل طابعاً سياسياً واضحاً من خلال رصد طبيعة العلاقة بين السلطة والأولياء وأولى علاماتها في هذا السياق الإعراض عن إطلاق صفة الموحدين عن السلطة الموحدية، كما يشترك المستفاد مع التشوف في هذا الإعراض<sup>(١٥)</sup> وهو ما يمكن أن يدرج ضمن الرفض الرمزي الصامت، لذلك نساير القول بأن مادة وخطاب التشوف ملتزمان باختيار معين يوجه محتواه المحايد في ظاهر الأمر،<sup>(١٦)</sup> ويأخذ هذا الرأي وجهته من الإطار القبلي. ركراكة. الذي استقى منه التشوف مادته وهو المغضوب عليه من طرف الموحدين.

أما المستفاد وإن عبر عن موقف معارض (صامت) من الموحدين، فإن كراماته ذات المضمون السياسي الواضح تظل شاحبة أمام كثافة الكرامات ذات الطابع الاجتماعي. الأخلاقي، يفسر ذلك استناداً إلى أحد الدارسين<sup>(١٧)</sup> انطلاقاً من الظرفية العامة التي تحكمت في نسج كراماته دفعته إلى الإحجام عن الكرامات الإصلاحية ذات النزعة الاعتراضية سياسياً. وعلى الصعيد التاريخي. الوسيط تحديداً. لجأت السلطة السياسية إلى توظيف التصوف والمتصوفة لتأسيس المشروع الاجتماعية: فمؤسس الدولة المرابطية عمد إلى تربية صوفية تمزج بين التصوف والفروسية لتكوين الكتلة التي قادت المشروع المرابطي وأمنت له النجاح والتفوق السياسي، فقد ورد عن ابن عذاري<sup>(١٨)</sup> رواية تقول: "سافر مع قوم كانوا معه فعطش جميعهم فشكوا إليه فقال: عسى الله أن يجعل لنا من أمرنا فرجاً ومخرجاً ثم سار بهم ساعة وقال احفروا حفروا فوجدوا الماء بأدنى فعدوا ذلك كرامة له فشربوها جميعاً وسقوا دوابهم وانصرفوا".

الوسائل القمينة بتنفيذ هذا المشروع، على أن الأهم ليس الحسم في وجود هذا المشروع بشكل متكامل، وإنما معالم مشروع تباينت مستويات ظهوره في التجارب التاريخية، ليقدّم في الأخير أرضية تروغ البحث في التاريخ الإشكالي.

## أولاً: المدخل السياسي للتصوف

فشا الميل والاعتقاد بأن التصوف في العصر الوسيط مشروع يدنو من السياسة ليبعد عنها غايتها إصلاح المجتمع وتقويم ما اعوج في الإنسان من انهيار القيم، دينه إرساء تغيير أخلاقي وإشاعة روح التضامن والعدالة وقيم المجتمع المتماسك. وإذا كان من المرجح مسaire هذا الطرح، فإن الواجب التاريخي في طابعه المعرفي والمهني يدعونا لمساءلة حجية هذا الرأي محاولين قدر المستطاع تقديم تصور نعتقد أن له أهميته رؤية وقراءة، فنعرض أولاً للمدخل السياسي للتصوف، ونقف في مستوى ثاني عند بعض المؤشرات الدالة على هذا المشروع، على أن نسأل في الأخير "مصادقية" وأفق هذا النزوع السياسي، وذلك ضمن الفترة المرابطية والموحدية والمرينية.

لا تفهم السياسة بالممارسة فقط انطلاقاً من آليات اشتغالها في الحقل السياسي الإسلامي وفي تجربته التاريخية المباشرة، ولكن قد تعني ذهاب السياسة إلى المتصوف نُسألها رأياً ومشورة وتطلب منه موقفاً،<sup>(١)</sup> خاصة وأن الطابع العام الذي ميز المتصوفة عموماً هو النفور من السلطة ومجالها ظناً منا أن الممارسة الصوفية تَمَتَّح من معين اجتماعي وانتربولوجي على الرغم من طابعها الديني وهذا ما يضيف عليها معنى ودلالة،<sup>(٢)</sup> ويبدو أن القضايا الدينية والاجتماعية التي انطلق منها المتصوفة تستبطن صراعاً حول المشروعية<sup>(٣)</sup> داخل الحقل العام بما هو مجال للصراع الرمزي والمادي معاً، وبما هو أيضاً إرادات للتنافس من أجل امتلاك المجتمع وتوجيهه واستشراف اليقين الساعي إلى تحسين الواقع وتغييره نحو الأفضل<sup>(٤)</sup> بما يتماشى وأفق مرجعيتها، إذ النص المناقبي فعل تاريخي له خصائصه ومفاهيمه وغاياته والتي ليست بالضرورة موقفاً نفسياً وشخصياً، بل هي في مستوى أول سعي حثيث نحو احتواء الثقافة الفقهية وتغيير مضمونها وأفقها قصد إنشاء معرفة جديدة تتجاوز السلطة الفقهية والسياسية معاً التي غالباً ما تغذى منها الجسم السياسي بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.<sup>(٥)</sup>

أما المسعى الثاني والكامن في الروافد المرجعية، فقد لا يختلف في وظيفته عن المرجعية الوسيطية التاريخية منها بالخصوص من حيث سعيها المتوالي إلى تثبيت ملامح السلطان المثال، وإن تباين مستوى البوح والإضمار في مجمل تلك النصوص،<sup>(٦)</sup> فمعلوم أن الخليفة المفضل هو القطب لما فيه من علو الهمة وسمو السلوك وحنكة السياسة وصحة العقيدة،<sup>(٧)</sup> ولقب القطب والغوث والولي لا تكتسي ذلك الطابع الصوفي الصرف بقدر ما هي في الآن ذاته رتب اجتماعية وسياسية تجعل من صاحبها مقدماً للزعامة<sup>(٨)</sup> حسب ما

التي استنزفت المقدرات المالية والحربية للسلطة ودفعتها إلى الإمعان في إقبار الحكم ومشروعيتها، بشكل وظفه المتصوفة في إعادة بناء العلاقة مع مختلف الشرائح الاجتماعية انطلاقاً من إعادة التوازن وإلغاء مبدأ التهميش والتأكيد على التكافل والتضامن والتشبيث بالقيم الإنسانية ومناهضة الظلم والطغيان في الآن ذاته<sup>(٢٧)</sup> وهذا ما أضفى على رسالتهم طابع الجدة والبريق والامتداد، ويوحى بـ "حرارة ودفق" المشروع الاجتماعي ووضوح الخطاب السياسي الموجه أساساً للأمرء والولاة والقضاة بغض النظر عن طبيعة الأداة (الكرامة)، لذا فالقصد عندهم . وفقاً للكرامات . لا يأبه إلى مصادقية الوقائع بقدر ما يتأسس على الاستجابة لأفق انتظار تغذية الرسالة الإخبارية المغلفة في الخرقه الخيالية،<sup>(٢٨)</sup> والتي تجد سندها وإطارها المرجعي في المعطيات الواقعية على اختلاف أنواعها ومصادرها<sup>(٢٩)</sup> وبالرغم من صورتها "السوريالية" التي تتجاوز نوااميس الكون وقواعده فهي واقع متخيل<sup>(٣٠)</sup> يبطن النقد ويسعى التعبير عن موقف ويطرح تصورات بديلة بعيدة عن العنف جانحة للسلم<sup>(٣١)</sup> تبتغي ترشيد السلطة ولجمها في أفق الحد من طابع التجاوزات الصادرة عن رموزها والمتنفعين من سياستها.<sup>(٣٢)</sup>

يتضح أكثر النزوع السياسي الصوفي في الميدان المالي باعتباره واجهة خصبة ومشروع نضال يهدف لإقرار العدالة الاجتماعية من خلال الوقوف في وجه الشطط المتعلق بتدبير الشأن العام تشكل الضرائب إحدى واجهاته ومقتضيات صراعه؛ إذ عارض رموز التيار الصوفي الضريبة التي تخالف المبدأ الديني ولا تنسجم مع أسلوب الاستحصال الذي دعا إليه، فأدانوا وفقاً لذلك الابتزاز والاعتصاب الضريبي<sup>(٣٣)</sup> وكالوا التهم للجباة فوصفوهم بالفسق والشرونةوتوهم بأكلي السحت والربا،<sup>(٣٤)</sup> ولعل المعارضة الشديدة التي أبدتها القاضي الزاهد ابن الفراء ضد يوسف بن تاشفين (٤٦٠ - ٥٠٠ هـ / ١٠٥٨ - ١١٠٦ م) في مسألة المعونة<sup>(٣٥)</sup> تُعدّ نبراساً اقتضى أثره المتصوفة، فاستناداً إلى وجهة رأي أحد الدارسين<sup>(٣٦)</sup> أدين المكس من طرف الأولياء في عهد علي بن يوسف (٥٠٠ - ٥٣٧ هـ / ١١٠٦ - ١١٤٣ م) ثلاث مرات وكذلك الأمر في عهد ابنه تاشفين بن علي (٥٣٧ - ٥٤١ هـ / ١١٤٣ - ١١٤٧ م)، ويتضح أن سياسة الجور التي اتبعتها بعض ولاة أمر علي بن يوسف كانت وراء لجوء السكان إلى الشيخ تنفيذ اليرصحي<sup>(٣٧)</sup> وشكل الدعاء في هذا المقام وسيلة من وسائل التخلص من التعسف والابتزاز الذي مارسه أحد الولاة بشكل أفضى إلى موته.<sup>(٣٨)</sup>

حاولت السلطة المرابطية بالموازاة مع ذلك امتصاص الامتداد الصوفي على أساس التخفيف من بريقه عن طريق التقرب من بعض رموزه كما حصل عند زيارة السلطان لأغمات وريكة وتقديم المال لعبد الجليل بن ويحلان وأبي محمد عبد الله المليجي<sup>(٣٩)</sup>، أو المشاركة في تشييع جنازة أحدهم وهو موسى بن عبد الرحمن بن حماد الصنهاجي<sup>(٤٠)</sup> (ت. ٥٣٥ هـ / ١١٤١ م)، ومباركة إسهامات بعضهم المالية في مسألة تسوير مراكش حسب ما تعكسه حالة

بل إن الأثر المرابطي في هذا السياق لا يكمن في الوحدة السياسية والمذهبية فقط، وإنما هو بالإضافة إلى ذلك امتداد للوحدة السلوكية<sup>(٤١)</sup> ولم يجد الموحدون عن هذا النهج، إذ أضفوا على سيرة المهدي ابن تومرت طابع الولاية والزهد والتقشف والكرامة والتنبؤ كل ذلك بغرض السمو به ووضعه على قدم المساواة مع الأولياء والمتصوفة، فقد تنبأ حسب البيدق<sup>(٤٢)</sup> بعبد المومن وقوته وهزم المرابطين بحفنة تراب، وسار المرينيون على المنوال ذاته حين ربطوا مؤسس الحركة عبد الحق المريني بالتيار الصوفي السائد آنذاك وإفراد كرامات تتماشى مع الطابع الميثي لتأسيس تلك السلطة فابن الأحمر<sup>(٤٣)</sup> يقول في رواية له عن عبد الحق بن مكي وجد سلاطين بني مرين: "ولم يلبس إلا ثياب الصوف وكانت عنده امرأة واحد ولم تكن له جارية ولم يزن قط، وكانت الحوامل بمراكش إذا عسرت عليهن الولادة يأخذن سراويله ويجعلنها في أرجلهن فيلدن من حينهن".

ولعل الأمر ذاته كرس عند الثوار، إذ اندلعت بعض الثورات بإيعاز من الرمزية الصوفية، من أهمها ثورة بن قسي وابن هود الذي إدعى الهداية وسمى نفسه بالهادي،<sup>(٤٤)</sup> وطال الأمر حتى المستقلين والمتزين ويبرز أبو القاسم بن أبي العباس أحمد العزفي الذي استقل بالأمر في سبته سنة (٦٥٤ هـ / ١٢٥٦ م) بعد أن تزوج من مريم ابنة القنجايري الذي توفي سنة (٦٢٧ هـ / ١٢٣٠ م) خاصة إذا علمنا أن هذا الصوفي كانت له مواقف مع السلطة الموحدية<sup>(٤٥)</sup> حاول العزفي استثمارها لتأكيد شرعية استقلاله مستفيداً من روح العصر وسياق المرحلة.

مدار الأمر؛ إن الغاية لدى السلطة والمتصوفة معاً كانت كسب ولاء الناس وضممان التبعية والانقياد، غير إن كلتا السلطتين سعتا إلى الهيمنة على المستوى العملي والتاريخي، ومن ثمّ يمكن أن تفسر حرب المشروعية وحرب المواقع وإن كانت النية السياسية ضامرة وغير معلنة بشكل صريح، فقد كان المجال مرتعاً للصراع الذي ترتفع وتيرته ودرجته بالنسبة للمتصوفة في فترات انهيار الدولة و"مؤسساتها".

## ثانياً: التصوف السياسي المرابطي

ترد بعض الإشارات الدالة على التوتر والصراع الخفي والمعلن في طبيعة العلاقة بين السلطة المرابطية والتيار الصوفي من خلال التشوف<sup>(٤٦)</sup> الذي يصف أشخاص أبي عبد الله الأصم وأبي عبد الله الدقاق زمن تاشفين بن علي (٥٣٧ - ٥٤١ هـ / ١١٤٣ - ١١٤٧ م) إلى فاس وسجنهما، بالإضافة إلى ابن العريف الذي وصل مراكش فأقبل عليه السلطان وأكرمه وأمره أن يعرض عليه حوائجه.<sup>(٤٧)</sup>

يعد أشخاص بعض رموز التصوف إلى مراكش امتداداً طبيعياً لحادثة إحراق إحياء الغزالي وواجهة لخلفيات سياسية واجتماعية متباينة<sup>(٤٨)</sup> قوامها مضمون الظرفية التاريخية التي واكبت الاحتضار المرابطي المتميز مثلاً لا حصراً بالاختناق الاجتماعي الناجم عن السياسة المتبعة في جلّ الميادين، مع ما يوازها من تنامي بؤر التوتر

استدعائه بل وعرض على الخليفة الوصول إلى منزله بحكم التشريف والقيام بالواجب من التضييف حسب رواية العزفي<sup>(٤٨)</sup>، فإذا جارينا القول<sup>(٤٩)</sup> بالصراع الذي وسم العلاقة بين أبي يعزى والسلطة الموحدية انطلاقاً من الرغبة في التحكم في العامة وتوجيهها حسب ما تجسده كرامات أبو إسحاق إبراهيم بن سليمان البلنسي وأبو محمد عبد الله وأبو يعزى في علاقة أبيه بالسلطان وأبي عبد الله بن صناديد، أمكن لنا مجانبة الرأي<sup>(٥٠)</sup> القائل بأن العلاقة بين الجهاز الموحد الحاكم والصوفية لم تكن تتجاوز في الغالب الهوس الأمني ووشايات رجال السلطة، فهل بهذا المعنى فقط يمكن أن نفسر رواية التشوف<sup>(٥١)</sup> "وحدثني غير واحد أن أبا يعزى قدم مراكش بعد عام أحد وأربعين وخمسمائة فحبس في صومعة الجامع أياماً ثم خلي سبيله"، خاصة وأن التوتر الاجتماعي الذي ظل سائداً إلى غاية سنة ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م قد وجه بطابع صوفي، إذ إن العديد من الكرامات المتعلقة بالعلاقات الاجتماعية تمحورت في غالبيتها حول موضوع السلطة ورموزها وممثلها<sup>(٥٢)</sup> سواء اتخذت هذه المواقف طابع رفض هبات الدولة وأعطياتها حسب ما تجسده حالة محمد بن علي بن عبد الكريم الفندلاوي<sup>(٥٣)</sup> ومحمد بن ذي النون الحجري<sup>(٥٤)</sup> ورفض ومحاشاة السلطة ورجالاتها مع محمد بن أحمد البلوي<sup>(٥٥)</sup>، وموسى بن حسين بن موسى بن عمران القيسي المرتلي (ت. ٦٠٤ هـ / ١٢٠٧ م) الذي رغم وصول السلاطين والأمراء إليه وتردهم عليه: "ما فتح لأحد في ذلك باباً ولا ألوى إليه في شيء منه رأساً"<sup>(٥٦)</sup>.

على أن هذه المواقف لا تعكس مواقف مبدئية منسجمة وجذرية، إذ وجد متصوفة أثروا التعامل مع السلطة وانخرطوا في "دنيويتها" بشكل قد يوحي بقدرة السلطة الموحدية على النفاذ إلى المجتمع الصوفي وتوجيه سلوكه؛ فأبو العباس السبتي كان له مرتب خاص ورسم في بيت المال مع طلبه الحضر<sup>(٥٧)</sup> واستفاد محمد بن أحمد بن محمد اللخمي من الجرايات التي قدمت له ولعقبه من طرف عبد المومن والناصر والمستنصر<sup>(٥٨)</sup> ومحمد بن عبد الحق بن سليمان اليعفري (ت. ٦٢٣ هـ / ١٢٢٦ م) الذي كان له اختصاص بالملوك وقرب لديهم<sup>(٥٩)</sup>، ومنهم من نال بخدمة السلطان كعبد الله بن محمد بن عيسى الأنصاري<sup>(٦٠)</sup> (ت. ٥٧٤ هـ / ١١٧٩ م) وعلي بن محمد بن عبد الله<sup>(٦١)</sup> وتمتع أبو خزر الأوربي (ت. ٥٧٢ هـ / ١١٧٧ م) بظهير يسقط عنه الخراج<sup>(٦٢)</sup> وفي هذا السياق يمكن أن نفهم سر رفض السلطة تدخل الأولياء لإطلاق سراح الأفراد المسجونين في قضايا الضرائب أو التخفيف منها<sup>(٦٣)</sup>، وإمعاناً في تكريس سلطتها وتسويق فعلها الصوفي لم تتوان الدولة في مباركة متصوفها ولو بالمشاركة في تشييع الجنازة كما حصل مع موسى بن محمد بن مروان الهمذاني<sup>(٦٤)</sup>، وإن كان هذا لا يعني نجاح السلطة التام إذ استمر إعراض المتصوفة عن السلطة فقد استعاض أحمد بن عبد الرحمن بن الصقر الأنصاري الخزرجي عن صلات وأعطيات عبد المومن (٥٢٤ . ٥٥٨ هـ / ١١٢٩ . ١١٦٣ م) التي وصلت في المرة

الشيخ أبي البدلاء أبي عبد الله محمد بن إسحاق<sup>(٤١)</sup>، وحتى تحاصر النفوذ الصوفي وضعت السلطة نفسها موضع الدفاع عن التصوف وتزكية رموزه القوية حسب ما تشي به رسالة التوقير التي بعثها علي بن يوسف (٥٠٠ - ٥٣٧ هـ / ١١٠٦ - ١١٤٣ م) إلى الشيخ أبي عبد الله أمغار بعيد الفطر سنة (٥٢٧ هـ / ١١٣٣ م)<sup>(٤٢)</sup>، ويبدو أن سنة ظهور التوقير والاحترام لم تكن من ابتداء السلطة المرابطية إذ خص تميم بن زيري (٤٢٤ - ٤٨٨ هـ / ١٠٣٣ - ١٠٥٣ م) الأمغاريين بظهير لأبي جعفر إسحاق الأمغاري وأوكل إليه مهام من اختصاص الدولة ولم يكتف بذلك، بل استشار الأمير علي بن يوسف ابنه عبد الله أمغار (ت. ٥٧٣ هـ / ١١٤٢ م) في أمر تسوير مدينة مراكش<sup>(٤٣)</sup> وأمام فشل السلطة في وقف النفوذ الصوفي ابتدعت وسائل أخرى اصطلى بنارها بعض المتصوفة منها المراقبة والمتابعة والإبعاد والسجن والتعذيب والاعتقال<sup>(٤٤)</sup>.

إلا أن الطموح السياسي الصوفي يجد سنده في ثورة ابن قسي التي هددت الوجود المرابطي<sup>(٤٥)</sup>، فمعلوم أن هذا الثائر استند إلى مقوم "الهداية" لتأسيس مشروعيته مستفيداً من الامتعاض الاجتماعي الذي أبدته منطقة غرب الأندلس من تكالب السياسة الضريبية والجور السياسي الذي مارسه عمال المرابطين في الأندلس وهو ما قد يفسر ثورة عامة المدن الأندلسية<sup>(٤٦)</sup>، لذا استكان المريدون لهذا الثائر مستغلين ظرفية المغرب الأقصى التي اتشح سياقها بالحركة الموحدية المتوثبة والمنطلقة بدورها بإيعاز من مبدأ الولاية في تأسيس سلطتها السياسية، ويتضح أن كلا الثورتين تغذتا على المقوم نفسه وسعتا إلى الغاية ذاتها أي إقامة دولة الولاية على الأقل في رسم شرعية الحكم ومشروعيته على أنقاض المرابطين الذين تهاوت سلطتهم بين فكي ابن قسي وابن تومرت على مستوى الأندلس والمغرب الأقصى مما قد يعني أن الحضور السياسي لم يكن غائباً، إذ إن نجاحه أو فشله لم يرتبط بالأشخاص وإنما بطبيعة ونوعية الأدوات والوسائل المؤسسة للمشروع وفق السياقات الاجتماعية والسياسية الخاصة بالغرب الإسلامي في منتصف القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، وفقاً لذلك هل استمرت الخصائص نفسها في التجربة الموحدية ؟

### ثالثاً: التصوف السياسي الموحدية

تزامن "الدخول" السياسي الموحدية مع ثورة ابن قسي وترافق هذا التأسيس مع الذهنية والسياق الاجتماعي وتماشي مع التأويل السياسي الموحدية للمشهد الصوفي، ومن ثمَّ نحسب أن هذا التأويل "قاعدة" قاس عليها الموحدون لتدبير مقتضيات الحياة الاجتماعية عبر نهج سياسة التوجس والحذر والريبة على الأقل خلال مرحلة وضع لبنات الدولة في عهد عبد المومن (٥٢٤ - ٥٥٨ هـ / ١١٢٩ . ١١٦٣ م).

استدعى عبد المومن بعد الاستيلاء على مراكش سنة (٥٤١ هـ / ١١٤٧ م) رمزي التصوف آنذاك أبوشعيب الأزموري وتلميذه أبو يعزى، يذكر التادلي الصومعي<sup>(٤٧)</sup> أن أبا يعزى انقاد لعبد المومن بعد

تحليل على معنى سياسي يندس بين ثنايا المواقف العملية والرموز والكرامات التي اختارت أن تضع السلطة عن قصد في موضع الاتهام، فهل استمر الأمر على المنوال نفسه في التجربة المرينية؟

### رابعاً: التصوف السياسي المريني

لا شك أن تجربة الحكم السياسي المريني تختلف في تأسيسها عن نظيرتها المرابطية والموحدية، لأنها مشوبة بالعديد من السمات والخصائص ذات المرجعية النفعية الصرفة البعيدة عن المقومات التي حددت الغلبة السياسية في العصر الوسيط ومن ضمنها المثل الأعلى الديني (الدعوة الدينية). هذا العوز فرض على المرينيين البحث عن إعادة بناء المشروع السياسي بعد تفاهم وتعاطف التقاليد الرعوية في الحكم، لذا كانت مطالبة بالتعامل مع التيار الصوفي الذي انتقل إلى مرحلة مهمة من الامتداد في اتجاه التنظيم والهيكلية المفوضية إلى نحت رغبة سياسية دفيئة لها مطامحها ووسائلها التعبيرية والتي وإن كانت لا تصدح بها فهي تستبطن نزوعاً نحو السلطة بإعادة خلقها بما ينسجم ودولة الولاية الدائمة الوجود، فقد عمل رواد ورموز صوفية العصر المريني على مجابهة السلطة ودفعها لمجاراة اختياراتهم على الأقل في توجهاتها العامة بما في ذلك التخفيف من شطط السلطة في التعامل مع الفئات الاجتماعية وترشيد السلوكات والانحرافات المرتبطة بالمعيش اليومي، وهكذا ونتيجة للمضاعفات الخطيرة المتأنية من حصار تلمسان توجه عبد الرحمن بن عبد الكريم الهزميري إلى السلطان أبي يعقوب لثنيه عن هذا الإجراء والعقاب وذلك بعد أن بلغ ثمن الدجاجة عشرة دنانير من الذهب<sup>(٧٧)</sup>، غير أن رفض السلطان كان إيذاناً بقتله ووفاته، هذا الأمر تكرر مع السلطان يوسف بن عبد الحق الذي سجن أيام حصار تلمسان عبد الله القرقوني فكان أن مات من جراء ذلك<sup>(٧٨)</sup>.

لم يقف الموقف من السلطة عند هذا المستوى فحسب، بل تطور إلى أسلوب الرفض المباشر للسلطين مثلما هو الأمر مع الصوفي ابن عاشر الذي كان كثير النفور من أصحاب الولاية في الأعمال<sup>(٧٩)</sup> ومن السلطان أبي عنان الذي ارتحل إليه عام سبعة وخمسين ووقف عند بابه ولم يأذن له<sup>(٨٠)</sup> بل وتبعه يوم الجمعة من الجامع الأعظم على قدمه أمام مرأى من الناس وهو لم يره فرجع عنه<sup>(٨١)</sup> أما عمر بن محمد بن واجب القيسي البليسي فقد عرف عنه الانقلاب عن السلطان<sup>(٨٢)</sup> وفي سنة (٧٦٨ هـ / ١٣٦٧ م) قصد السلطان محمد بن علي بن يحيى الحسني بعد الفراغ من صلاة الجمعة ليقبل يده وهو يلتفت يميناً كالمترحز من النجاسة<sup>(٨٣)</sup>، ولم يأل محمد المشزائي جهداً في مسaire ابن عاشر في إغلاق الباب في وجه السلطان<sup>(٨٤)</sup>.

يتأكد سياق التصعيد تجاه السلطة في المسألة الضريبية والتي تأخذ فيها المواقف طابعاً نضالياً؛ فابن الأبار<sup>(٨٥)</sup> يورد موقفاً جريئاً لعبد الرحمن بم محمد بن عبد الله بن الإمام أبي زيد الذي جهر في وجه السلطان أبي الحسن (٧٣١ . ٧٥٢ هـ / ١٣٣١ . ١٣٥٢ م) حين

الواحدة خمسمائة دينار<sup>(٦٥)</sup>، وكان واضح بن عام مهاب الجانب والموضع من طرف أمراء الوقت وجباة الأموال<sup>(٦٦)</sup>، بل تدخل بعضهم للفصل بين بعض التجار والقواد الظلمة في الرشوة<sup>(٦٧)</sup> ووصل الأمر بأخرين إلى الإقدام على الملوك والسلطين غير مبالين بأحد في الحق كأبي علي عمر بن النجار الفاسي (ت. ٦٢٥ هـ / ١٢٣٠ م)<sup>(٦٨)</sup>، ورفض أجرتهم وكل ما يتصل بهم من مبرات<sup>(٦٩)</sup>، وقد ترجمت هذه المواقف إلى صيغة ثورية قادها متصوف يدعى عتاب الذي اندلعت ثورته وأواخر عهد السلطان الموحد أبي يعقوب يوسف (٥٨٠ . ٥٩٥ هـ / ١١٨٤ . ١١٩٩ م)<sup>(٧٠)</sup>، هذا المنحى سيأخذ طابعاً تصاعدياً. منحى الممانعة والرفض. في فترة اضمحلال وتقهر السلطة مستفيداً من السياق التاريخي المرتبط بالانكسار الموحد في العقاب (٦٠٩ هـ / ١٢١٢ م) وتآكل مشروعيتها الاجتماعية والسياسية، يفسرها تعدد بؤر التوتر وتنامي النزعات الاستقلالية، ومن الطبيعي أن يتم استثمار هذه الوضعية من طرف متصوفة ما بعد العقاب منهم أبو إبراهيم إسماعيل الجرجاني الذي كان سبباً في عدم مطالبة العامل لسجين بما عليه من خراج بعد تحطم جدار السجن<sup>(٧١)</sup>، ورفض معي الدين بن عربي ميرة السلطان أبي العلا إدريس المأمون<sup>(٧٢)</sup>.

وكان عياض بن موسى اليحصبي (ت. ٦٥٥ هـ / ١٢٥٩ م) شديداً على أهل الجاه وذوي السلطة<sup>(٧٣)</sup> وبقى الشيخ أبو إسحاق إبراهيم السلمي البليفي المعروف بابن الحاج (ت. ٦١٦ هـ / ١٢٦٩ م) نموذجاً ساطعاً لطبيعة العلاقة المتوترة بين السلطة المتهاوية والمتصوفة سواء كان ذلك نتيجة تزايد أتباعه أو تصديه لتجاوزات أحد المشرفين<sup>(٧٤)</sup>، وأمام تصاعد وثيرة الاحتجاج والرفض الاجتماعي حاولت السلطة الموحدية التخفيف من غلواء الامتداد الصوفي عبر اللجوء إلى الأسلوب الجزري حسب ما تمثله حالة عبد الله بن أبي صالح الماجري (ت. ٦٥١ هـ / ١٢٥٣ م) مؤسس رباط أسفي الذي سجن بعد أن تناول على هيبة السلطة بتوفير البنية التحتية لصالح الحجاج المتجهين للمشرق بشكل تجاوز فيه حدود الإمبراطورية<sup>(٧٥)</sup>، وفي السياق ذاته دعمت السلطة مكانة الأمازيغيين بتمتين صلاتها وتحريرها من الضرائب خاصة مع تصاعد الصراع بين عمر المرتضى (٦٤٦ . ٦٦٥ هـ / ١٢٤٦ . ١٢٦٦ م) وأبي دبوس (٦٦٥ . ٦٦٨ هـ / ١٢٦٦ . ١٢٦٩ م)<sup>(٧٦)</sup>.

ويبدو أن هذه السياسة وهذا الإجراء تحكمت فيه خلفية الصراع الموحدية. المريني على الرغم من طابعه الديني الظاهري، فهو يبطن خوفاً من ميل هذه الطائفة وطوائف أخرى إلى الخصم المريني، وطبعاً لم تكن هذه الإجراءات الاحترازية من التصوف طيلة العصر الموحدية أن تأخذ ذلك الطابع لولا الإيحاءات الثورية السياسية التي تبتدئ بآب قسي وتمر بآب عتاب وتنتهي عند ابن هود (ت. ٦٧٥ هـ / ١٢٣٨ م) وآب أحلى وعزيز بن خطاب وهي أسماء تستغور هدفاً سياسياً منشوداً ومشروعاً اجتماعياً قد تكون سلطة السيف والقلم قد عانت في طمس معالمه ومؤشراته الكبرى التي

استعمل في الإدارة المالية في عهد أبي الحسن (٧٣١ - ٧٥٢ هـ/ ١٣٣١، ١٣٥١م)<sup>(٩٤)</sup>، ومتع بعضهم بظواهر الإقطاع والتحرير الجبائي كما حصل مع أبي علي منصور بن علي الزواوي الذي تركت له حرية فتح الرباطات حتى انتهى به الأمر إلى تحسيس أملاكه على ذريته وأهله<sup>(٩٥)</sup>، إلى أن توجت هذه السياسة بتأسيس تصوف حضري مسالم مثله بشكل واضح كتاب السلسل العذب المرفوع إلى السلطان عبد العزيز بن أبي الحسن لمؤلفه الحضرمي<sup>(٩٦)</sup>، ولم يجد عمر بن موسى بن محمد الجرجاني (ت. ٨١٩ هـ/ ١٤١٧م) عن هذا المنحى إذ يؤكد في مقدمة مؤلفه "هداية من تولى غير الرب المولى" أن مقام السلطنة نائب عن مقعد النبوة وأن توفر الإمام ضروري وأن يكون واحدًا لا متعددًا<sup>(٩٧)</sup>، وللإشارة فقط هذا الصوفي كان تلميذًا لابن عاشر وابن عباد الرندي المعروفين بمواقفهما من السلطة المرينية.

نخلص إلى أن: الرسالة السياسية التي حاول متصوفة العصر الوسيط إبلاغها وهي القدرة على الإصلاح والزعامة والحكمة في الآن ذاته، ولا أدل على ذلك من الإشارات التي رنت ببعثها نحو السلطة وممارستها فيما يمكن أن يشبه مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي اتخذ ذريعة في العصر الوسيط لتقويض السلطة القائمة وإيجاد السند الذي يخدم مشروعية التدخل وشرعية الغاية والهدف معًا، إلا أن الإشكال الذي يرتبط بالرسالة السياسية الصوفية هو أفعالها ومآلها الذي فشل سواء في طرح بديل سياسي أو في فرض قيم العدالة الاجتماعية وترشيد ممارسات السلطة بإعادة ترتيب العلاقة بين الدولة والمجتمع على الأسس والمعايير التي ارتضتها "المنظومة" الصوفية سبيلًا للتغيير.

قد توصف اللغة الرمزية<sup>(٩٨)</sup> من داخل الكرامة الصوفية بأنها ثورة إيجابية ضد الفقر والانتقار أمام السلطة القائمة<sup>(٩٩)</sup>، لكنها في حقيقة الأمر لغة وعي مزدوج يزاوج بين الواقع المأزوم والرغبة في تحقيق واقع جديد، هذه المسعى لا يُعدّ إلا إجراءً وصك هروب نحو الولادة الصوفية بما هي رغبة في التجدد والبحث عن امتداد مفقود مع الأصول والبدائيات<sup>(١٠٠)</sup> الذي تتكامل فيه كل الأزمنة وتعاد صياغتها في زمن موحد يرفع كل الحدود ويزيل كل الموانع ويشعر الأبواب أمام أقصى درجات الإشباع والتعويض عن ضغوط الواقع وفقره وقهره<sup>(١٠١)</sup> بحيث تفيد هذه الآلية استحالة تفرد الشخصية وتعالها، إذ تهاجم السلطة وتعاقد واقعها وقد تتبني بعض اقتناعاتها (عدم الخروج عن الإمام) وتحاول جاهدة أن تضفي عليها مسحتها الأخلاقية والقيمية، بغرض الانفراد بصيغة الكمال والصلاح والقدرة على خلق النموذج البشري المعجز<sup>(١٠٢)</sup> بإيعاز من النزوع الجامح في إنشاء عالم محمي ومصون وموجه وواعد<sup>(١٠٣)</sup> يستنجد بطاقات الخوارق التي لا تميز بين المقدس الذي يرضى التضحية بذاته بدلاً من قهر الإنسان وبين المقدس الذي يثبت ذاته بقهر الإنسان<sup>(١٠٤)</sup> وهي فلسفة صوفية تماهي بين الاعتقاد والوجود<sup>(١٠٥)</sup> قصد إنتاج المجتمع النموذجي الذي يتناسى بموجبه

طلب الأموال للإعانة على أعمال الجهاد قائلاً: "لا يصح لك هذا حتى تكنس بيت المال وتصلي ركعتين كما فعل علي"، كما واجه السلطان نفسه معارضة شديدة من الشيخ عبد العزيز القروي حين طلب من تتبع القضاة والفقهاء باستحصال الزكاة ورفع التقارير عما يروج من تصرفات هؤلاء الجباة فقال: "أما تستحي من الله تعالى تأخذ لقبًا من ألقاب الشريعة وتضعه على مغرم من المغارم"<sup>(١٠٦)</sup>، وإلى جانب هذه المواقف ينبري ابن عباد الرندي (٧٣٣ - ٧٩٢ هـ/ ١٣٣٣ - ١٣٩٠م) الذي تفسح رسائله عن عمق سياسي، إذ عرت على سياسة الولاة والجباة وتعسفهم في عهد السلطان أبي فارس المريني (٧٦٧، ٧٧٤ هـ/ ١٣٦٦ - ١٣٧٣م): فقد أشارت الرسالة الأولى إلى ضرورة تدخل السلطة لإزالة مظلمة الرتب التي أحدثت في طرق المسافرين<sup>(١٠٧)</sup>، إلا أن الرسالة الثانية توجهت إلى السلطان وولاته وجباة تقول في هذا الصدد: "عليكم أن تتفقدوا عمالكم وتعتقدوا ذلك من صالحات أعمالكم ومما يجب لرعيتمكم عليكم فإنه قد ظهر منهم الغش وعدم النصيحة لكم ولرعيتمكم وحاصل أمرهم أنهم تمكنوا من الرعية كل التمكّن وأحدثوا سننا غير مشروعة وفعلوا عليه مما يوافق أغراضهم مما يكسبهم المال والجاه"<sup>(١٠٨)</sup>.

من اللافت للانتباه أن إدانة العمال والجباة والسلطة سمة ميزت العصر المريني سواء من طرف المتصوفة أو الفقهاء حسب ما تعكسه العديد من نوازل الونشريسي<sup>(١٠٩)</sup> حتم هذا التهديد من الرموز الدينية موقفًا حازمًا من السلطة التي سنت تدابير رامت من خلالها الحد من تصاعد عقيرة الاحتجاج؛ فسارعت في البداية إلى التوقيع في إطار الصلاح من خلال الاعتناء بالتصوف ورجالاته، إذ أثار عن السلطان أبي سعيد (٧١١ - ٧٣١ هـ/ ١٣١١ - ١٣٣١م) حبه لمحمد بن أحمد بن علي حيا عظيمًا لدرجة مخاطبته بسيد<sup>(١١٠)</sup>. أما أبو الحسن المريني وأثناء رجوعه من وقعة طريفه نزل عن فرسه عند لقائه بعبد الرحمن بن عفان الجزولي أبي زيد (ت. ٧١٤ هـ/ ١٣١٤م) إجلالًا وإكرامًا له<sup>(١١١)</sup> في وقت نوه أبو عنان (٧٥٢ - ٧٥٨ هـ/ ١٣٥٢ - ١٣٥٨م) بمحمد بن يحيى بن محمد بن يحيى وملا بالخير يده<sup>(١١٢)</sup> وكان السلطان عبد العزيز المريني يقصد الشيخ الصالح عبد العزيز الصنهاجي ويكاشفه بأشياء يعجب منها بسببها<sup>(١١٣)</sup> في وقت لم يرد أبو العباس أحمد القيقاب (ت. ٧٧٩ هـ/ ١٣٧٨م) زيارة السلطان يجلس معه يحضه على الخير ويمثل السلطان لأوامره<sup>(١١٤)</sup>. لم يكتف بنو مرين بهذه الإجراءات بل أردفوها بأخرى أشد قوة وقسوة ومن بينها السجن وثبت في حق عبد الله القرقوني زمن يوسف بن عبد الحق (٦٥٦، ٦٨٥ هـ/ ١٢٥٨ - ١٢٨٦م)<sup>(١١٥)</sup>، وأعرض السلطان أبو الحسن عن طلب الشيخ أبي هادي بالتراجع عن غزو إفريقية<sup>(١١٦)</sup>، كما تعرض محمد بن أحمد بن علي للسجن في عهد أبي عنان<sup>(١١٧)</sup>، وعبد الرحمن الهزميري (ت. ٧٠٦ هـ/ ١٣٠٧م) لمصادرة أمواله<sup>(١١٨)</sup>، وبالمقابل نهجت أسلوب الاحتواء في حق متصوفة آخرين كأحمد بن الحسن بن سعيد المديوني الذي

الهوامش:

- (١) جورج كتورة، التصوف والسلطة: نماذج من القرن ٥٦ في المغرب والأندلس، مجلة الأجهاد، س٣، ع١٢، ١٩٩١، ص١٨٢.
- (٢) محمد ججاج، الرمزي والمتخيل في بنية اشتغال الحقل الصوفي، مجلة مسالك، ع٤٤، ٢٠٠٤، ص١٥٢.
- (٣) أحمد البوزيدي، التصوف في المغرب المريني وجدل المشروعية، ضمن التصوف السني في تاريخ المغرب إشراف إبراهيم القادري بوتشيش، منشورات الزمن ٢٠١٠، ص١٠٤.
- (٤) محمود إسماعيل، إشراقات التصوف في الفنون الإبداعية، مجلة المحجة، ع١٣، بيروت ٢٠٠٥، ص٥٨.
- (٥) عبد المجيد الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين ١٨ و ١٩، ج١، ط٢ دار الأفاق الجديدة المغرب ١٩٩٤، ص١١.
- (٦) عبد الأحد السبتي، قضايا في دراسة التاريخيات، مجلة أمل، س٥، ع١٥، ١٩٩٨، ص١١.
- (٧) بن عتو عبد الله، التصوف المغربي من عمق السياق إلى قوة الرمز، ضمن الزوايا في المغرب، مجلة المناهل، ج١، ع٨٠، ٨١ منشورات وزارة الثقافة المغرب ٢٠٠٧، ص٢٩٢.
- (٨) جورج كتورة، التصوف والسلطة، ص١٩٠.
- (٩) علي أواميل، السلطة الثقافية والسلطة السياسية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٦، ص١٨.
- (١٠) محمد القبلي، حول تاريخ المجتمع المغربي في العصر الوسيط، منشورات الفنك، الدار البيضاء ١٩٩٨، ص٣٠.
- (١١) سعيد بنحمادة، المجال الحيوي للأولياء بالمغرب الأدوار الدينية والعسكري بالمغرب، ضمن التصوف السني في تاريخ المغرب/ إشراف إبراهيم القادري بوتشيش، منشورات الزمن ٢٠١٠، ص١٤٢.
- (١٢) عبد الجليل لحنات، التصوف المغربي في القرن ١٦ هـ/ ١٢ م، (دبلوم الدراسات العليا)، جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط ١٩٨٩. ١٩٩٠، رسالة مرقونة، ص٢٣٤.
- (١٣) محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة في المغرب والأندلس في عصر الموحدين (دكتوراه دولة) جامعة محمد الخامس- كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ٢٠٠١. ٢٠٠٢، رسالة مرقونة، ص٣٥٩.
- (١٤) إبراهيم القادري بوتشيش، ثقافة الوسطية في التصوف السني في المغرب، ضمن التصوف السني في تاريخ المغرب، منشورات الزمن ٢٠١٠، ص١٧.
- (١٥) محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، ص٣٦.
- (١٦) محمد القبلي، الدولة والولاية والمجال، دار توبقال ١٩٨٧، ص٢٧.
- (١٧) محمد الشريف، المستفاد في مناقب العباد، القسم الأول، ط١، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية- تطوان ٢٠٠٢، ص٢٣٥.
- (١٨) ابن عذاري، البيان المغرب، ع٤، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة ١٩٨٠، ص١٢.
- (١٩) محمد البركة، التصوف السني في المغرب مقدمات في الفهم والتأويل، ضمن التصوف السني في تاريخ المغرب، منشورات الزمن ٢٠١٠، ص٨٢.
- (٢٠) البيدق أبو بكر الصنهاجي، أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين، دار المنصور للطباعة والوراقة، الرباط ١٩٧١، ص٣٥، ١٥.
- (٢١) ابن الأحمر، بيبوتات فاس الكبرى، الرباط ١٩٧٢، ص٣٠.
- (٢٢) ابن عذاري، البيان المغرب، قسم الموحدين، تحقيق مجموعة دارسين، ط١، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ودار الثقافة الدار البيضاء ١٩٨٥، ص٣٠.

الصوفي غياب تشكيلات اجتماعية منسجمة أشد الانسجام تعيد إنتاج نفسها ووقف صورتها الأصلية دون تاريخ أو تبدل.<sup>(١١١)</sup> لكل ذلك نحسب أن المشروع السياسي الصوفي افتقر إلى الوسائل المادية الفعالة واعتمد أساساً على الطاقة الروحية التي تروم تحرير الأفراد أكثر من اهتمامها بالمجتمع ومستويات ذهنيته، بحيث إن انتقاده لم يكن ناجعاً وإنما هفا نحو خلق وهم الانتصار على كل مظاهر القسوة والفظاظة الواقعية<sup>(١١٢)</sup> متوسلاً في ذلك بالتمني والرؤى والأحلام وتمجيد الفقر واستساغة الموت،<sup>(١١٣)</sup> وارتباطاً بذلك لم تكن المعارضة الصوفية موسومة بالحك والإبرام السياسي والمبدئية الجذرية، بل كانت رخوة تهادى على ساحل القضية السياسية دون النفاذ إلى إشكالاتها الكبرى بحكم انصرافها عن تحدياتها إلى رسم الزعامة والاستقواء الأخلاقي، فالأصالة ليست جحوداً لواقعية الظاهرة ولا نكراناً لتاريخيتها، هذا ما قد يحيل على أن أزمة الصوفي ومنطق صراعه لم يكن مع عدو خارجي بل مع ذاته التي أبدعت تصوقاً يعنى بالخلاص الفردي وثانوية العقل والاستسلام<sup>(١١٤)</sup>، إذ لا يمكن خلق حقيقة الأشياء بالسهولة نفسها التي يمكن بوساطتها نفي حقيقة الواقع، فأزمة التصوف ليست في طبيعة المشروع الحضاري وإنما في آلية الفهم وفق خصوصية ومنطق العصر وأيضاً في مضمون الوسيلة التي كانت عاجزة عن التغيير وتقديم أفق مطبوع بطموحات الكتلة التاريخية، فعموم النشاط الصوفي لا يستند على تحرير العقل وتمكينه من الأدوات الفعالة بل يهفو خلق الأتباع والمريدين وتوسيع دائرة الولاية بألية شمولية تسعى احتواء المجال رمزياً، يضاف إلى ذلك أن "الجماعة" الصوفية كانت مشوبة بالتبعثر والتشظي الذي يفيد غياب الانسجام في الرؤى والتصورات بالرغم من تشابه المواقف والرموز والكرامات، والتي لا تعكس في حقيقتها التنوع في الوسائل واجتراح السبل الكفيلة بأنسنة السلطة وإضفاء القيم الأخلاقية عليها، بل تعكس بنية ذهنية ومنطق تفكير العصر.

خاتمة

من واقع ما سبق؛ بدءاً بمشروعية الحديث عن ملامح المشروع السياسي الصوفي، وتحذيراً من التوقف أو التمادي والتعميم يمكن أن نعد هذه المحاولة جنوح نحو التجديد في المسألة لا محبة في التجديد وإنما رغبة في التعمق في المعرفة، لأن هذه الصفحات تنبؤ عن تغطية كل الحالات فحسبنا من القلادة إحاطتها بالعنق وهو رهان نصفه بالنتيجة والمحك في الآن ذاته كما قال بول ريكور، مع رغبتنا في تجنب الانسياق غير المحدود مع استنتاجات بعيدة لا تنسجم وروح المتون التي اعتمدها إطراراً مرجعياً لهذه المحاولة، لكل ذلك نحسب . دون القطع . أن التصوف باعتباره ثقافة ومشروع لم يخل من الرغبة في تسطير معالم مشروع سياسي ظهرت مؤشرات في العديد من الكرامات والرموز وإن لم تتخذ مساراً متكاملًا وموحداً في أدواته ومراحله وغاياته.

- (٢٣) للتوسع أكثر، انظر: محمد الشريف، ما قبل هيكله الزوايا بالمغرب، الطوائف الصوفية خلال مرحلة الانحلال الموحد، ضمن الزوايا في المغرب، مجلة المناهل، ج ١، ٨٠٨١ع، منشورات وزارة الثقافة ٢٠٠٧.
- (٢٤) ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق، ط٢، منشورات كلية الآداب- الرباط ١٩٩٧، ص ١٥٥.
- (٢٥) نفسه، ص ١٢٠.
- (٢٦) عبد الجليل لحنات، التصوف المغربي، ص ٢٥٠.
- (٢٧) إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ط١، دار الطليعة- بيروت ١٩٩٣، ص ١٢٥.
- (٢٨) عبد اللطيف الشاذلي، التصوف والمجتمع: نماذج من القرن العاشر، منشورات جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء ١٩٨٩، ص ٥٦.
- (٢٩) محمد مفتاح، الواقع والممكن، ص ٣٣-٣٢.
- (٣٠) بن عتو، التصوف المغربي من عمق السياق إلى قوة الرمز، ص ٢٩٧.
- (٣١) إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس، ص ١٤١.
- (٣٢) إبراهيم القادري بوتشيش، ثقافة الوسطية في التصوف السني في المغرب، ص ٣٣-٣٩.
- (33) Halima ferhat; le Maghreb aux XII et XIII siècles les siècles de la foi wallada Casablanca, P. 134- 141.
- (٣٤) عبد الهادي البياض، تجليات المقاربة الوسطية، ضمن التصوف السني في تاريخ المغرب، منشورات الزمن ٢٠١٠، ص ٢١٥.
- (٣٥) الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ج ٢، تحقيق جعفر وامحمد الناصري، الدار البيضاء ١٩٥٥، ص ٥٨-٥٧.
- (36) Halima ferhat: le Maghreb ....P.134
- (٣٧) ابن الزيات التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، ص ١٥١.
- (٣٨) نفسه، ص ١٣١.
- (٣٩) نفسه، ص ١٤٥.
- (٤٠) ابن الزبير، صلة الصلة، القسم الثالث/ تحقيق: عبد السلام الهراس، سعيد أعرا ب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٩٩٣، ص ٥٧.
- (٤١) ابن رشد الجد، مسائل أبي الوليد ابن رشد، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٩٩٣، من مقدمة التحقيق، ص ٣٦.
- (٤٢) إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس، ص ١٧٩.
- (٤٣) محمد نعيم، الحركة الصوفية في دكالة ملاحظات أولية، مجلة أمل، ع ٤٢، ٢٠١٤، ص ٣٥.
- (٤٤) للتوسع انظر: إبراهيم القادري بوتشيش، حول محن المتصوفة المغاربة في العصر المرابطي، ضمن الزوايا في المغرب، مجلة المناهل، ج ١، ع ٨١، ٨٠، منشورات وزارة الثقافة ٢٠٠٧.
- (٤٥) حول تأطير أحداث هذه الثورة انظر: المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، ص ١٩.
- (٤٦) محمد العمراني، الفتن والتمردات في المغرب الأقصى والأندلس خلال القرن ١٢هـ / ١٢م (دبلوم الدراسات العليا) جامعة محمد الخامس كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط ١٩٩٥، ١٩٩٦، رسالة مرقونة، ص ١٠٢.
- (٤٧) الصومعي التادلي، كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق علي الجاوي، منشورات كلية الآداب ابن زهر أكادير ١٩٩٦، ص ١٢٦.
- (٤٨) العزفي أبو العباس، دعامة اليقين في زعامة المتقين، تحقيق أحمد التوفيق، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، ص ٥٢.
- (٤٩) محمد مفتاح، السياسة الحيوانية قراءة في كرامات أبي يعزى، ضمن التاريخ واللسانيات تنسيق وتقديم عبد الأحد السبي، منشورات كلية الآداب- الرباط ١٩٩٢، ص ٦٩.
- (٥٠) محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، ص ٤٠٦.
- (٥١) ابن الزيات، التشوف، ص ٢١٥.
- (٥٢) محمد الشريف، نصوص جديدة ودراسات في تاريخ الغرب الإسلامي، ط ١، كلية الآداب تطوان، ١٩٩٦، ص ٣٩.
- (٥٣) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، القسم ١، تحقيق: محمد بن شريفة، أكاديمية المملكة المغربية ١٩٨٤، ص ٣٣٢.
- (٥٤) ابن الزبير، صلة الصلة، ص ١٢٢.
- (٥٥) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، ص ٢٧١.
- (٥٦) ابن الزبير، صلة الصلة، ص ٥٣.
- (٥٧) الصومعي، كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص ٢٣٣.
- (٥٨) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، ص ٢٦٦.
- (٥٩) ابن الزبير، صلة الصلة، ص ٢٩.
- (٦٠) التنيكتي، أحمد بابا، نيل الأبتهاج بتطريز الديباج، تقديم عبد الحميد عبد الله الهدامة، ج ٢، ط٢، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ص ٢١١، ٣١٧.
- (٦١) نقلاً عن: محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، ص ٤٣٥.
- (٦٢) الحسين بولقطيب، الدولة الموحدية ومجال المغرب الأقصى، (دكتوراه دولة) كلية الآداب والعلوم الإنسانية أبي شعيب الدكالي- الجديدة ١٩٩٩.
- ١٩٩٨، رسالة مرقونة، ص ٤٠٣.
- (٦٣) نفسه، ص ٤٠٣.
- (٦٤) ابن الزبير، صلة الصلة، ص ٥٣.
- (٦٥) ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث القاهرة، ص ٢١٣.
- (٦٦) الصومعي، كتاب المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، ص ٢٠٣.
- (٦٧) نفسه، ص ٢٥٥.
- (٦٨) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، ص ٥٥٠.
- (٦٩) ابن الزبير، صلة الصلة، ص ٢٠٦، وحول نماذج أخرى انظر: محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، ص ٤١٢، ٤١١.
- (٧٠) نقلاً عن: محمد الشريف، من تحقيق المستفاد، ص ٥٣.
- (٧١) ابن الزيات، التشوف، ص ٣٥٥.
- (٧٢) نقلاً عن: محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، ص ٤١١.
- (٧٣) ابن الزبير، صلة الصلة، ص ٣٨.
- (٧٤) حول طبيعة ومضمون هذا الصراع، انظر التفاصيل: محمد الشريف، ما قبل هيكله الزوايا.
- (٧٥) محمد الشريف، ما قبل هيكله الزوايا، ص ٣٠-٣١.
- (٧٦) محمد المغراوي، العلماء والصلحاء والسلطة، ص ٤٤٣.
- (٧٧) الكتاني، سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقر من العلماء والصلحاء في فاس، ج ٣، تحقيق مجموعة دارسين، دار الثقافة الدار البيضاء ٢٠٠٤، ص ٦١.
- (٧٨) التنيكتي، نيل الأبتهاج، ص ٤٢٤.
- (٧٩) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقيير، تصحيح: محمد الفاسي، أدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي ١٩٦٥، ص ٩.
- (٨٠) التنيكتي، نيل الأبتهاج، ص ٩٦.
- (٨١) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقيير، ص ٩.
- (٨٢) نفسه، ص ٤١.
- (٨٣) ابن إبراهيم العباس، الإعلام بمن حل مراكز من الأعلام، ج ١، راجعه عبد الوهاب بن منصور، المطبعة الملكية الرباط ١٩٨٤، ص ١٧٨.
- (٨٤) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقيير، ص ٤١.



(١١٣) إبراهيم القادري بوتشيش، المغرب والأندلس في عصر المرابطين، ص ١٤٦، ١٤٩.

(١١٤) مصطفى النيفر، معاش الصوفية من خلال الرسالة القشيرية، مجلة الاجتهاد، ص ٥، ع ٢٠، ١٩٩٣، ص ٥٧.

(٨٥) ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة، ج ١، ٢٠، مكتبة الخانجي والمثنى، بغداد، ص ٢٦٥.

(٨٦) التنيكي، نيل الأبتهاج، ص ٢٦٩.

(٨٧) محمد المنوني، ورقات عن حضارة المرينيين، ط ٢، منشورات كلية الآداب الرباط ١٩٩٦، ص ٣٩٧.

(٨٨) نفسه، ص ٣٩٨.

(٨٩) انظر الوئشريس، المعيار المغرب، ج ٦، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ١٩٨١، ص ١٣٩، ١٥٠، ١٧٩، ١٧٥، ١٨٥.

(٩٠) التنيكي، نيل الأبتهاج، ص ٤٣٩.

(٩١) نفسه، ص ٢٤٤.

(٩٢) التنيكي، نيل الأبتهاج، ص ٤٤٩.

(٩٣) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص ٨٤.

(٩٤) نفسه، ص ٧٩.

(٩٥) التنيكي، نيل الأبتهاج، ص ٤٢٤.

(٩٦) ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، ص ٥١، ٥٠.

(٩٧) التنيكي، نيل الأبتهاج، ص ٤٣٩.

(٩٨) نفسه، ص ٢٤٢.

(٩٩) نفسه، ص ١٠٥.

(١٠٠) نقلاً عن: محمد فتحة، النوازل والمجتمع: أبحاث في تاريخ الغرب الإسلامي، منشورات كلية الآداب الدار البيضاء ١٩٩٩، ص ٢٣١، حالة ٣٥٦.

(١٠١) نفسه، ص ١١٣.

(١٠٢) نقلاً عن: محمد مفتاح، التيار الصوفي والمجتمع في الأندلس والمغرب أثناء القرن ٨ هـ / ١٤ م، (دكتوراه دولة) القسم الأول، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط ١٩٨٠، ١٩٨١، ص ١٩٦.

(١٠٣) يعتقد الأستاذ عبد الفتاح كيليطو ومحمد المصطفى العزام أن علاقة الأولياء باللغة علاقة غير عادية تقوم على الإشارة في تبليغ رسالتها وفي التلميح إلى القضايا والظواهر: محمد المصطفى العزام، مصطلح العقل بين الفلسفة والتصوف، ضمن المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط ١٩٩٥.

عبد الفتاح كيليطو، الولي والجمل، ضمن التاريخ وأدب المناقب، منشورات الجمعية المغربية للبحث التاريخي الرباط ١٩٨٩.

(١٠٤) علي زعور، قطاع الاقتصاديات داخل العقل العملي في الفلسفة الإسلامية، مجلة الاجتهاد (٣٢)، ع ٣٥٣٤، ١٩٩٧، ص ٩٥.

(١٠٥) محمد ججاج، الرمزي والمتخيل في بنية اشتغال الحقل الصوفي، ص ١٥٦.

(١٠٦) الميلودي شغموم، المتخيل والقدسي في التصوف الإسلامي، منشورات المجلس البلدي مكناس ١٩٩١، ص ٢٦٢.

(١٠٧) بن عتو عبد الله، التصوف المغربي من عمق السياق إلى قوة الرمز، ص ٢٩٨.

(١٠٨) مشير عون، المقدس الوظائف والمقدس الإلهي، مجلة المنطلق الجديد، ع ٧، ٢٠٠٤، ص ١١٥.

(١٠٩) نفسه، ص ١٢٣.

(١١٠) حسن جابر، أوام القداسة وعنقها، مجلة المنطلق الجديد، ع ٧، ٢٠٠٤، ص ١٢٥.

(١١١) بول باسكون، تكوين المجتمع المغربي، ترجمة أحمد احمايمو، مجلة المشروع، ع ٤، يونيو ١٩٨١، ص ٥٥.

(١١٢) بن عتو عبد الله، التصوف المغربي من عمق السياق إلى قوة الرمز، ص ٣٠٩.